

## 『古事記伝』は乗り越えられたのか

## その五

西澤 一光（日本文学・日本思想史専攻）

視するいかなる正当な理由も見あたらない。

マルティン・ハイデガー『形而上学入門』<sup>1</sup>

人間は自己に立ち返り、実在するものに比して自己が何であるか考えてみるがいい。人間は自己自身を、自然のこの辺鄙な一隅にさまよう者と見なすがいい。彼は自分の住んでいるこの小さな土牢 それを私は宇宙の意味で言っているのだがから推して、地球や国々や町々や自己自身の真の値いを、見つめることをまなぶがいい。

人間は無限のうちに於いて何ものであろうか？

（中略）

したがって、われわれが「なぜ一体、存在者があるのか、そして、むしろ無があるのでないのか？」という問いを、その問いの意味でほんとうに徹底的に問うとすれば、われわれは何か特殊な個別的存在者を特に重要視することを思いとどまらねばならないし、人間について特に言及することもやめねばならない。というのは、人間というこの存在者はそもそも何ものであるのか！ 宇宙の茫漠として果てしない空間の中にある地球を思い浮かべてみよう。たとえてみれば地球は砂粒であり、同じ大きさをした隣の砂粒との間は一キロメートルもそれ以上もあって、そこには何も存在しない。この小さな砂粒の表面にうようよはいまわる愚鈍な動物の一群が生きていて、それがほんのしばらくの間、認識するということを案出して、賢い動物だと自称している（ニーチェ『道徳的以外の意味での心理と虚偽について』一八七三年遺稿参照）。さらにまた、何百万年という時間の流れの中で人間の一生の長さとは一体何であるのか？ それははかろうじて秒針がコツツと一つ動く間か、呼吸を一息吸う間に等しいであろう。全体としての存在者の中では、われわれ自身が偶然その一人である人間と呼ばれるこの存在者を特に重要

このようにして自己をかえりみる者は、自己自身に対して恐怖を感じるであろう。そして、自然によって与えられた全体のなかに、無限と虚無とのこの二つの深淵のあいだに、懸けられている自己をかえりみて、彼はこの驚異のまゝに恐れおののくであろう。私の思うに、彼の好奇心は驚嘆にかわり、彼は僭越にもそれらを探究しようとするよりも、むしろ沈黙のうちにそれらを熟視しようという気持になるであろう。

なぜなら、そもそも人間は自然のうちにおいて何ものであるうか？無限に比しては虚無、虚無に比しては全体。無と全体との間の中間者。両極を把握することからは無限に遠く隔てられているので、事物の終極やその始原は、人間にとっては、しよせん、底しれぬ神秘のうちに隠されている。彼は自分がそこから引き出されてくる虚無と、自分がそこへ呑みこまれていく無限を、ともに見る事ができない。

そうだとすれば、人間は事物の始原をも終極をも知りえない永遠の絶望のうちにあって、ただ事物の中間の姿を認知するばかりに、何をなしえようか？

ブレイズ・パスカル『パンセ』<sup>2</sup>

## 本稿への序

本稿は引き続き、「日本」と「歴史」の再 現前化 を二つの極とする 磁場 のさなかにあつて、本居宣長の思惟の運動について、その現代的な意義を照らし出していこうとしている。したがって、われわれは、磁場 の持つ力によってテキストを歪曲しないように読まねばならない。

ところが、この 磁場 は甚だ強力である。たとえば、今日の中学および高校の歴史の教科書では宣長は「国学者」として『古事記伝』を書いたことになっているが、この「国学」および「国学者」という呼称こそ宣長自身が斥けたものである。彼

は、自分の国に関わる学問は、ただ「<sup>ものまなび</sup>学問」と呼ぶか「<sup>いにへまなび</sup>古学」と言うべきであつて、たとえば「漢学」をこそ「漢学」として分けて呼ぶべきだと主張したのである（それは、当時、その逆のことが行われていたからだ）。このような主張は『宇比山踏』のほぼ冒頭に書かれているにもかかわらず、依然として改められる気配もない。

このことと関連してさらに重要なことであり、かつ無視されているのが宣長における『日本書紀』という書名における国号の否定の問題である。宣長は『古事記』の注釈に着手するに際して、「日本」という国号を国史の「題号」に冠することを中国に対する辺境意識の反映（「<sup>へ</sup>辺つらへる題号」「<sup>ほとり</sup>辺はみたる題号」）であるとして斥けたわけであるが（「書紀の論ひ」）、これは「国学」「和学」という呼び名の否定と併せて、宣長の思想の根本的なところに触れるものとして注目しなければならなことがらなのである。

このような峻拒の姿勢において、宣長が『古事記』の注釈＝読解に関与し、自らをそこに賭けようとしているのは、学問そのものの「定礎」なのである。なぜかという、宣長は、古典の研究を、われわれのように文学的事象の研究とは見ていないからである。ついでに言えば、彼が『源氏物語』をめぐる「ものあはれ」論を展開する時にも（『紫文要領』）、彼はそれをわれわれが言うような意味での文学的事象の研究と見ている

のではない。彼にとつて、そういう研究は、自分が通常行っている感性や理性に基づく思惟を正しい道にそつて行かせるための営為であり、端的に言えば、思想的な事象の研究なのである。そして、彼は、それを「学問」ないし「古学」と呼んだのだ。

この、宣長の呼び方には、贈与の響きがある。しかし、まだそれは十分に聴き取られてはいないようだ。

#### 五・4 宣長における歴史意識と政治性をめぐって

かつて、丸山真男は「国学」を徂徠学の公的な側面を全面的に排して、その私的、非政治的な側面を継承したものと規定し、「国学」をして朱子学的思惟様式の解体過程において生じた一分枝と位置づけた。しかしながら、宣長のナシヨナリティーをめぐる言説は、彼の「非政治性」を論うには困惑するほど過剰であり、過敏ですらある。たしかに、丸山が指摘しているように、宣長は「徳川幕府に対する絶対忠誠」を示したけれども、それをもつて丸山のように、一切の政治原理を包容する非政治的態度の帰結と見るべきなのであるか。もともと、徳川幕府の政治体制が絶対的といつてよいほどに「閉じた」性格のものであることは言うまでもなく、その中で、幕府のイデオログでなくして政治的であるとはどのようにして可能であつ

たのか。

むしろ、前稿で、「精神」をめぐるハイデガーの言説をデリダ的読解を経由してであるが 参照した際に確かめられたように、固有言語への志向が宣長においてはきわめて強固なものと見て見られることをもつて政治への関心を見るべきなのではないだろうか。たしかに、宣長は、『古事記』を通じて発掘しえた「古道」を今の世の人に勧めて、上古の様に実行しなさいと要請しはしないと述べている（『くず花』下）けれども、もし、ここで「政治性」という言葉をして、既存の政治空間の中に独自に新たな政治空間を創り出そうとする志向であるとするならば、宣長の営為は十分に政治的であると言われるべきだろう。

同時に、宣長は、丸山が断言するようには、必ずしも与えられたものを与えられたものとして素直に受け取る立場ではない。そうであるどころか、同時代にも深く浸透している「漢意」による汚染については断固として否定するのである。なるほど丸山は、

世の中のよきもあしきもことに神のこころのしわざに  
ぞある（玉鉾百首）

という歌を引用して、宣長が現状肯定主義者であることを強調するのであるが、前稿でも触れたように、『古事記伝』首巻末尾の「直毘霊」においてはむしろ「道の意」ではないことを自

覺しつつも「漢意」の妨げによつて「道」が見えなくなつてい  
ることに対して黙つていられないと結んでいる。こちらの方が  
よほど端的に宣長の根本的な主張を語つたものと見ねばなるま  
い。

實際、宣長は、講義活動や出版活動を通じて確實に、「漢意」  
を批判し、「古意」「古言」を広め、根付けていこうとしている。  
無論、彼の思想と『古事記』注釈の仕事の内容は、およそ常識  
というものを大きく超えるものであったから、当然のこととし  
て出版は難航した。しかし、彼は、『古事記伝』の出版に際し  
て医師としての稼業から得た私費を投じたのみならず、尾張藩  
の家老（横井千秋）までも動かして、刊行を実現している<sup>4</sup>。  
明らかに思想的な内容の仕事をしている人間が出版に関してこ  
れほどの情熱を注ぐのを見て、そこに政治的な関心がないとい  
う方が難しいだろう。そもそも、書物を通じて他者の思惟に深  
い影響を与えようとすることは、それ自体、政治的な贈与だと  
考へ得る。同時に、古典研究に関わるような人間であれば、ま  
して、その政治性は同時性よりも後世に向けて企投される「待  
機される」ということは大いにありうることである。

いや、後世に向けての企投「待機」という仮説を導き出しうる  
としたら、むしろ、それは宣長の歴史観からであろう。

ここで改めて、前稿からの流れを引き受けつつ述べなおすな  
らば、宣長は歴史（「道」）に対して準 超越的な立脚点を取つ

ていると言わねばならない。つまり、彼は歴史の内部にあり、  
そのあるがままについて本来論することはできないはずなの  
だ。しかし、彼は、敢えて、論じようとする（言い換えれば、  
「道」に対して半ば超越的な場所に立つていることになる）。そ  
こから、彼が同時代に与え得た発想方法上の転換 つまり、  
思惟の上での贈与 が語られることになる。つまり、『古事  
記』の語る「古」こそは、歴史の中で根源的な意義を持つ時  
代だということだ。（このことの意義は、「上代文学」ないし  
「古代文学」という時にわれわれが想起する内容に今なお余響  
している。）

言い換えれば、宣長が「古」と言う時、それはただ古いと  
いうのではなく、「漢意」に汚染される以前の、純粹な思惟と  
言語が行われていた時代という意味において語られるのであ  
る。

さきほども言及した「書紀の論ひ」（記伝一之巻）において  
「漢意」に対して「古意」を対置しつつ論じている次の  
文脈を見てもそれは明らかであろう。

今古事記を解くとて、書紀を論ふはいかにと云に、古昔よ  
り世間おしなべて、只此の書紀をのみ、人たふとび用ひて、  
世世の物知り人も、是れにいたく心をくだきつゝ、言痛き  
までその神代の巻には、注釈なども多かるに、此記をば  
たゞ漢籍意にのみなづみて、大御国の古意を忘れは

てたればぞかし、故其の漢意の惑ひをさとし、此記の尊ぶべき由を顕はして、皇国の学問の道しるべせむとなり、其は先ず書紀の潤色おほきことを知りて、其の撰述の趣をよく悟らざれば、漢意の痼疾去りがたく、此の病去らでは、此記の宜きこと顕はれがたく、此記の宜きことをしらは、古学の正しき道路は知らるまじければなり<sup>5</sup>

(宣長全集からの引用に当たり、適宜旧字体を新字体に訂した。また、カタカナのルビはひらがなにし、送り仮名のルビは本文中にひらがんで挿入しなおした。また、全集では付けられているルビも、適宜省略した。以下、宣長全集からの『古事記伝』の引用はこの方針で行う。)

この箇所では、『古事記』を正しく読み出せるかどうか「学問」の創設、定礎、開始の問題として論じられている。それは、『古事記』を正しく注釈・読解することが単なる一古典の注釈・読解に留まるものではなく、同時に「皇国の学問の道しるべ」であり、「古学の正しき道路」を示すものだということを意味しているのである。

特に、上記の引用文中に「大御国の古意を忘れはたればぞかし」とあるのが注意されよう。さきほど丸山真男の所説に關して議論した際に触れたように、宣長は、「直毘靈」の結びにおいて、禍津日神の仕業がひどく、「道」を妨げる「からぶ

みごゝる」が払い難いものとなっているので、自分は「道」について敢えて論わねばならなかったと述べている。つまり、宣長にとつて、「今」は、「漢意」の蔓延している、禍々しい暗さの時代であり、忘却によつて「道」が見失われてしまつていく時代なのである。これに対して、『古事記』の伝える「大御国の古意」は、「古」が根源的な価値を持つ時代であることを保証するのである。

したがって、宣長の歴史観を吉凶交錯する、循環論的なそれとして規定することはできない。

## 五・五 一つの学問の定礎をめぐって

同時代の言語形式の中に思惟のための住処を求めえず、思惟のための言葉を求めて古代へと遡及する中で、しかしながら、宣長は、恐らく予想以上の根本的な困難に遭遇することになったらしい。それは、『古事記伝』一之巻に凝縮された方法的な準則の体系を見れば、むしろ明らかなのではない。元来、宣長が方法的な思考法において抜きん出た才能を持っていた可能性はあるとしても、この稀有の注釈・読解経験を通じて、その方法は徹底的なレベルにまで高められることになったと言えるだろう。と言つのも、ここで宣長が絶対に回避できなかった事態とは、『古事記』を読むという自分の課題が、ただ『古事記』

という単一の古典を読解することにとどまるものではなくて、「古学」というシステムティックな体系を同時に産出しながらでなければ、その読解自体が可能にならないという事態であつたと、ひとまず言いつるからだ。

言い換えれば、その方法的な準則はアプリオリに与えられている性格のものではなく、未だ読めるようになっていない『古事記』そのものから汲み出しつつ、構築していかねばならないという困難な性格のものであつた。ここでは、テキストの読解と言語体系の読解と言つ作業を同時並行的に行つことが要請されていた。

テキストの方法的な読解というひとくく現代風に響くかもしれないが、全く未知の視点を贈与するテキストに向かう時、われわれは常に方法的たらざるを得ないのである。方法的とは、常に検証可能な手続きのみを反復して行うことによつて徐々に次元を上げていきながら認識対象（この場合は、『古事記』というテキスト）の全体性を認識ないし構築していくような知的手法であると言つてよからう。

未だ読まれていないものを読むのであるから、本文の一字一文字に即した部分的な検証の数限りない反復の積み重ねによつて次第に全体の姿を現し出していくと言つ、実に地味な方法しか許されないのであり、また、実際、宣長は自らそうしている。でなければ、たちまちのうちに恣意的な、アプリオリな解

釈をテキストに押し付け、テキストの方が与えている視点

つまり、読み方　を歪めたり、消去したりしてしまうことになるだろう。別段宣長は、部分の総和が全体に等しいと単純に考えていたわけではないのだ。全体は確かに一つも二つも次元が高いところにある構造体であるが、それを部分的な要素の検証を前に先取りして語るこの方法的な欺瞞に抗したということだ。

実際、この方法的な準則の部分の執筆に宣長は実に足掛け八年の歳月を費やしている。この部分は、いわゆる「総論」として『古事記伝』一之巻にまとめられるものだが、筑摩書房の宣長全集の大野晋の「解題」によれば明和元年に起稿されて、浄書が終わるのが明和八年ということになっている。そして、この部分が書き終わつてからは、巻毎に紀伝は書き継がれて、完成されていつている。たしかに、『古事記伝』の基礎論部分なのである。

しかも、この八年と言つ年月は、普通の年月ではない。恐らく、宣長の生涯の中でも最も基礎的な研究に没頭した期間だったと思われるのである。すなわち、師真淵との応答を頻繁に行いつつ、『万葉集』、『続日本紀』の宣命について綿密な研究を行い、『古事記』の背景をなす奈良朝前後の言語体系について明らかな領域を固めるとともに、助詞の用法、係り結びの法則および漢字音の研究というテキスト解釈上必須の基礎理論の確

立も行っているのだ。それらはすべて「一之巻」つまり「総論」部分を書き上げるために吸収されていったと見る事ができる。そして、それらの研究はまたそれぞれに書物となってまとめられてもいるのである。

こうして、着手してから全巻の浄書を終えるまで三十五年、最初の原稿（巻之四）を脱稿してから最初の印刷売本が届くまでも二十三年、時の尾張藩家老まで煩わせなければ進捗しなかったその出版事業は、当時の知的な価値基準を遥かに超える「書物」となった。いや、そもそも現代の価値基準をも超えるものでありつづけていると言つてよいのではあるまいか。

具体的に言えば、宣長の注釈は、いわゆる語釈的な注釈と異なり、文字の読み方から訓読へ、訓読から用語の解釈へ、用語の解釈からさらに上位の単位の解釈へときわめてシステムティックに組みあがっている。これを垂直方向でのシステムとすれば、前後関係を綿密に参照して、文脈上の用法にこだわっているのは水平方向でのシステムと言つてよからう。まさに、テキストの内部の各辞項を網の目によって徹底して捉えようとする姿勢である。

また、先に述べたように、予め訓読等の方法的な準則を「総論」で示してから注釈に取り掛かっているために、「なぜ、そのような訓を採るのか」「なぜ、そのような意味に理解するのか」という根拠が常に言語体系の問題にまで還元されて明確に

示され、しかも、いつでも反証できるようになっているのである。

ところで、よく知られているように、テキストとはラテン語由来の語で「織られたもの」を原義とするが、フランス哲学で書かれたテキストを表現する場合によく好んで使われる興味深い譬えとして、織物の職工が模様の裏側にいて織物の柄を見ずに仕事をしていなければならないという話がある。まさに、宣長の『古事記』の注釈「読解は、職工の側からは全体の模様が見えないような系の一刺し一刺しの作業の積み重ねに似ているではないであろうか。試みに、今、「他者の言語」という対話テキストにおけるデリダの言説からこの譬えを引いてみよう。

一般に、誰かが書くとき、その書く人は（これはよく使われる比喩で、私自身も何度か引き合いに出したことがあるのですが）職工の状況に身をおいているのです。彼は一つの模様、一つの形態を織るのだけれども、彼自身は織布のうしろにいるために、自分の仕事の結果が自分には見えない。ところが、図柄の反対側にいる人にはそれが見える、というわけです。この状況は一般的なものです。人が何らかの仕方では何をしようと、書くにつけても話すにつけても、そこから生じてくるもの、反対側から出てくるものが、その人にはすぐには見えません。<sup>7</sup>

いずれにしても、宣長は実に一貫した計画の下に織物を織り

上げきつてゐる。それは、やはり驚嘆すべきことだろう。なぜなら、部分の総和が単純に全体になるわけではないテキスト読解の現場を、ひたすら部分の積み重ねで切り抜けながら、ついに『古事記』という全体を在らしめることに成功したからである。

繰り返して言うが、一語一語に意味の注釈を付けたからと言ってその総和が『古事記』という作品を現れさせる保証など金輪際あり得ない。にもかかわらず、部分的検証作業の積み重ねだけで作品全体の現前化を可能にしたという事実こそ、彼が「総論」において示した「古学」の諸原則が総合的かつ整合的に成り立っていることの証であると言わねばならないであろう。

## 第六章 「精神」をめぐる考察・二

改めて言えば、「本居宣長」という署名を打たれたテキスト群には、そのあいだを流れる読みの運動＝思想的営為の運動が認められるのであり、その運動の軌跡を辿る限りにおいて彼が織り上げていった思想が逐一のテキストにおいてどう結節しているのかを見届けることができるであろう。

果たして、宣長自身は、そうした運動ないし思想的な営みの方向をどのような言葉で考えていたのであるうか。

無論、一貫して宣長の注釈的＝思想的な営みから消えることのない明示的なモチーフは、「漢意」の排除であり、例えば、それは、「漢（か）のふりの廁（まじ）らぬ、清らかなる古語を求めて訓べし、かにかくにこの漢の習（な）氣（き）を洗（す）ひ去（す）るぞ、古（いにしへ）学（まなび）の務（つと）めには有りける」（訓法の事）と言つた形で定式化されるのである。つまり、その運動の向かう場所として一貫して顕われ続けるのは、「漢意」の汚れをきれいに濯いだ「古言」であり、「古意」であり、「古道」すなわち「道」であつた。

同時に、宣長には、「古言」「古意」を求めて学ぶ自己の学問的な姿勢の根本を「やまとだましひ」ないし「皇国魂（みくにたましひ）」という言葉で呼ぶ時がある。この言葉の意味は、大方次の様な用例から類推することができよう。

（１）但し古き書は、みな漢文にうつして書きたれば、彼の国のことも、一とわたりは知りてあるべく、文字のことなどしらむためには、漢籍をも、いとまあらば学びつべし、皇国魂の定まりて、たゞよはぬうへにては、害はなきもので、  
（「直毘靈」）

（２）そもそも此道は、天照大御神の道にして、天皇の天下をしるしめす道、四海万国にゆきわたる、まことの道なるが、ひとり皇国に伝はれるを、其道はいかなるさまの道ぞといふに、此道は、古事記書紀の二典の上代の巻巻を、くりかえしくりかえしよくよみ見るべし。又初学の輩は、



宣長が著したる、神代正語を、数十遍よみて、その古語のやうを、口なれしり、又直日のみたま、玉矛百首、玉くしげ、花などやうの物を、入学のはじめより、かの二典と相まじへてよむべし。然せば、二典の事跡に、道の具備はれることも、道の大むねも、大抵に合点ゆくべし。又件の書どもを早くよまば、やまとたましひよく堅固まりて、漢意におちいらぬ衛にもよかるべき也。道を学ばんと心ざすともがらは、第一に漢意、儒意を、清く濯ぎ去て、やまと魂をかたくする事を、要とすべし。(『宇比山踏』)

この他に『玉勝間』(五の巻)において、契沖を

(3) やまとたましひなる人は、法師ながら、かくこそ有けれと最上級の言葉で褒めつつ呼んでいるのは有名な段である。

これらを以て総合すると、宣長にとって先達契沖は既に「やまとたましひなる人」であり、これから「古学」を学ぼうとする輩は「やまと魂」を固めなければならぬとしている。としてみれば、疑いなく、これは「古学」に参入するための決意性を言つたものであろう。

その意味で、宣長の「やまと魂」は前稿で読み込み始めたハイデガーの「精神」<sup>ガイスト</sup>を髣髴とさせるものが、確かにある。

しかし、実は、上代文献中には「靈魂・心もち」の意味の「たましひ」の用例は見出せるものの、「やまとたましひ」の用例を上代に拾うことはできない。さらに、中古から中世にかけ

ては「やまとたましひ」の用例は見出せるものの、宣長が用いたような精神論的な意味ではなく、漢学の才<sup>さい</sup>に対して日本人固有の実務・実生活上の智恵や才覚を言うことばとしてである。無論その時、主導的な役割を果たしたのは漢学の「才」の方だということになっていた。だから、宣長が言うような精神論的な決意性を意味する用法は江戸期以降のものだと言ってよいようにだし、恐らく宣長において際立つて意味の輪郭が明確化された概念なのであろう。

やはり、ハイデガーの「精神」とはかなりの隔たりのあることを認めなければならない。ハイデガーの場合は、「精神 Geist」の本来的な意味や詩の用法などから決意性を表すにふさわしいことばとして取り上げているからである。

興味深いのは、二点あって、「やまと心」を固める、ではなく、「やまとたましひ」を固めるの方を選んでいる点。もう一つは、元来は、漢才との比較で用いられるに過ぎなかったことばを「古学」の基本的な姿勢を物語るような強い言葉に作り変えてしまった時に、それがにわかに精神論的な内容を胚胎させてしまふ点である。

しかし、なぜ、「心」ではなく「たましひ」なのか。また、宣長の学問は、本当の意味で精神論的な方向へと曲がって行つてしまったのであろうか。

いずれにしても、この第六章では、再び現代社会の事象にも

相渉りながら、宣長を呼び出してくる文脈について考えを掘り下げていくこととしよう。

## 六・1 砂粒と「理性」

さて、ここで、冒頭の銘に立ち返ることにしよう。

そこで、ハイデガーは、ニーチェを引用しつつ、地球を「この小さな砂粒」と言っている。そして、そこで生活する人間を「この小さな砂粒の表面につようよはいまわる愚鈍な動物の一群」と断じている。

明らかに、この断定の底には渦巻く何らかの情念を認めざるを得ないであろう。そう、これもまた、情熱＝受苦によつて支えられた営みなのである。宣長が「やまと魂」を固めることを妨げるものとしての「漢意」<sup>（カウジヤ）</sup>による汚染を告発したように、ハイデガーは「世界の暗黒化 Weltverdusterung」<sup>10</sup> せしめるものとしての「精神」の「脱力化 Entmachtung」を告発しているのである。ハイデガーはかかる「世界の暗黒化」＝「精神の脱力化」から脱するために、「精神の覚醒 Erweckung des Geistes」について語るのであり、それは存在の問いを問うことによつて果たされるのだが、それこそドイツ民族の歴史的使命を引き受けるための本質的な根本条件の一つだと揚言するのである<sup>11</sup>。

この「精神の覚醒」をめぐるハイデガーの言説は、「道」の忘却をめぐる宣長の言説とこれまた符節の合う所があつて、宣長の「やまとたましひ」論を分析するに当たつて、一つの読解グリッドを与えるものとなるであろう。だが、それ以上に、重要なのは、ハイデガーの分析には現代の世界状況を言い当ててしまっている所があると思われることであり、そのことがまた列島における宣長言説をめぐつて陰に陽に作用しているらしく思われることである。

とは言え、ここではまず、ハイデガーの「視点」ないし「立ち位置」についての違和感を表明しておきたい。

まず注意されるのは、「世界の暗黒化」「精神の脱力化」をした人間を「愚鈍な動物の一群」という形で対象化している点だ。そして、なるほど、ハイデガーの指摘するとおり、宇宙と言う無限から眺めれば、地球など隣の砂粒と一キロメートルも離れているような砂粒にしか過ぎまい。そのような「視点」から見るとき、たしかに、あるかなきかの「砂粒」の上を這い回っている「人間」が自分を特別に重要な存在であると思ひ込んでいると考えることは滑稽さを通り越して、悲劇的ですからあるだろう。無限大の極から見れば、「地球」など「砂粒」に過ぎないのだ。

しかし、その時、ハイデガーは「砂粒」の中に無限の宇宙を見ようとはしない。もし、ハイデガーが、パスカルがしたよう

に、無限大の対極に無限小の世界を思い描いたならば、どうなつたであろうか。それでも、彼は、「なぜ一体、存在者があるのか、そして、むしろ無があるのではないのか？」という問いを「最も根源的な問い」であり「等級から言つて第一の問いである」と言い得たのであろうか。

少なくともパスカルは、無限の広大と無限の微小への驚異のうちに自己を失うと述べている<sup>12</sup>。だからこそ、「自己をかえりみる者は、自己自身に対して恐怖を感じる」のであり、「自然によつて与えられた全体のなかに、無限と虚無とのこの二つの深淵のあいだに、懸けられている自己をかえりみて、彼はこの驚異のまえに恐れおののく」のである。

今、われわれは二人の、時と国籍を隔てた思想家が、無限の宇宙を前提とした孤独の中で、ほぼ共通の「問い」を通過しながらも、全く異なる行く先を目指してすれ違つてしまう様を見つめるのだ。

パスカルは問うていた 「人間は無限のうちにおいて何もなのであろうか？」と。

ハイデガーは問う 「人間というこの存在者はそもそも何ものであるのか！」と。

両者ともに、「人間」を特権化する事を斥けている。両者ともに「人間」の無限なる宇宙の前に有限なる事を主張している。たしかに『パンセ』は『純粹理性批判』以前の書物であるが、

両者ともにカント以後に書かれたと言われてもさほどおかしいとは思わないだろう。

さて、今、描写という観点から二人の思索者を比較してみよう。ここから両者の差異が明確になるだろう。ハイデガーは明らかに無限大の観点から地球とその上に生活している人間を見ていることが分るのであろう。これに対して、パスカルは等身大の人間そのものを立ち位置として、そこから無限と虚無（極小）とを眺めようとしているのだ。しかし、パスカルは、ハイデガーが批判したような意味で人間を特に重要視したのではない。人間は情念と理性とを完全には切り離しえないのと同様に、自らの立ち位置や観点を完全には超えることが出来ないというあの種の断念を手放さないだけだ。

パスカルは、しばしば、驚異や恐怖について語っているが、それは無限を相手取つて思索する時に彼が宇宙から受け取る認識から発する感情であつて、言い換えれば、パスカルは驚き、恐れることを通じて認識を生きているのである。彼にとっては、認識の正しさが問題だつたのではなく、認識が自己の身体から遊離せずに、生きることと表裏をなしていることこそが問題だつたのである。パスカルが無限と虚無の二つの深淵の間で「自己を失つ」とさえ言っているのは、彼がその認識を生きていること、すなわち驚きと恐れの中かで認識を血肉していることを知っているからである。

これに対して、ハイデガーの視点は、やすやすと人間の大きさを超えて高みに立っている。それは神の視点であって、人間の視点ではない。さらに、ハイデガーは「全体としての存在者の中では、われわれ自身が偶然その一人である人間と呼ばれるこの存在者を特に重要視するいかなる正当な理由も見あたらない」とまで言うのである。しかし、こう断ずる時の彼自身は、果たして、自分という「存在者」を「特に重要視するいかなる正当な理由も見あたらない」と考えていたのであるうか。論理的には、そうかもしれない。しかし、その時、彼の「感情」は、「情動」はどつなっているのであらうか。

同じようなことをパスカルが『パンセ』で述べた時、彼は、「恐れ」という感情を語っている。次の一節は、無論、『パンセ』において最も有名な断章の一つである。

この無限の空間の永遠の沈黙は、私に恐怖をおこさせる。

(断章二〇一)<sup>13</sup>

無論、パスカルは「人間」をかけがえのないものと見なしている。しかし、それはハイデガーが「人間と呼ばれるこの存在者を特に重要視する」と言っているのとは微妙にずれる事柄に属する。

それは、基本的には実存の立ち位置の問題であり、理論の問題ではない。パスカルは有名な断章二〇〇において次のように述べている。

人間は自然のうちで最も弱いひとくきの輩にすぎない。しかしそれは考える輩である。これをおしつづすのに、宇宙全体は何も武装する必要はない。風のひと吹き、水のひとしずくも、これを殺すのに十分である。しかし、宇宙がこれをおしつづすときにも、人間は、人間を殺すものよりもいつそう高貴であるであらう。なぜなら、人間は、自分が死ぬことを知っており、宇宙が人間の上に優越することを知っているからである。宇宙はそれについては何も知らない。

それゆえ、われわれのあらゆる尊厳は思考のうちに存する。われわれが立ち上がらなければならないのはそこからであって、われわれの満たすことのできない空間や時間からではない。それゆえ、われわれはよく考えるようにつとめよう。そこに道徳の根原がある。<sup>14</sup>

パスカルは、引用文の前半の「宇宙」との対比においては「人間」という呼び名を用いるのだが、後半で「尊厳」と「道徳」の話題に転ずるとなると一転して「われわれ」という呼び名を使って。これはある意味での人称転換であり、思考のプロセスにおけるドラマツルギーであると言ったこともできよう。宇宙と人間との関係の全体を捉えて「人間」と呼ぶ時には三人称であったものが、いざ人間の尊厳と道徳の根原について論ずる後半に至るや「われわれ」と一人称に転ずるのだとも言えるか

らである。

大事なのは、この一人称。その中心にはパスカルが息づいているわけであるが、は、あらゆるナシヨナリティーから自由であるということだ。そして、一人称は、「実存」を引き受けるときの人称だ。永遠の宇宙を前にした人間の死を語る文脈に国籍は意味を成さない。また、一人称としての自己存在の尊厳が「思考」のうちに存すると言われる時にも、同じく国籍は意味を成さない。パスカルがここで想定している「人間」、そして、それを自らに引き受けた有りようとしての「われわれ」はカントが言うような世界市民に近いのである。

このようにして、パスカルは、全体としての存在者の中で実に葦のように弱い存在である人間を語りながら、人間は無限の宇宙を理解する「包み込むと述べて見せた。そのことを私は思うのである。ほとんど究極的とも言えるほどの弱さ、そして、そこに生起する恐れや驚きの感情といったもの。もし、感情を理性に較べて不完全で、有限な何かであると規定するなら、そうした不完全なものの上にわざわざパスカルは認識の台座を据えたことになるのであるが、そうしたものこそ、無限なる宇宙には欠如しているものであり、人間が実存している徴そのものであるのだ。簡単にへし折られて、押しつぶされてしまふものとしてあるからこそ、人間はまさにそこに生きているという逆説なのである。

## 六・２ 理性と狂気のはざま

デカルトおよびカント以来、哲学はいわゆる理性にもとづく推論・判断の普遍性の問題系に関わってきたのであるが、彼らの哲学においては、理性は不可避免的に誤謬を犯すということが前提として認識されたからこそ、逆説的に、哲学が可能になったのだという<sup>15)</sup>。

理性は過つからこそ、デカルトは「方法」を立てたのであり、カントは理性を批判して認識の普遍性の成立条件を示したといふのである。哲学史を発達史のようなものとして見ない限りにおいて、この二人の姿勢にもさきほどのパスカルと共通の「立ち位置」のようなものを感じることができるよう思う。

譬えて言えば、「葦」の折れやすさ、つまり、人間存在のこの上もない弱さということは、人間の「理性」についてだけは例外であるというわけにはいかないのだ。その弱さ、すなわち、理性の限界こそが実存の証であり、また、実存の中にこそ無限なる宇宙も姿を現すことができるのだ。絶対的に弱く、絶対的に有限なるものであるからこそ、その弱く、有限なる孤独を無限なる宇宙が貫くのである。

ところが、近代以降の資本主義社会が無前提に推奨する「理性」とは、これとは似ても似つかないものだ。それは、排除の

機構によってもたらされた何ものである。たとえば、市民社会は、「狂気」を病院の塀の向こう側に排除することによって成り立つたとも言われている。

しかも、排除したものは、必ず戻ってくる。二十一世紀は鬱病の世紀とさえ言われることがあるが、この病は人の心の底の底に潜むのである。存在しないはずのもの 狂気 が存在するがゆえに、それは人の心の深くに根深く巣食うものとなっているのだ。

理性が誤謬ではなく狂気に陥るのだ。この市民社会が排除してきたものこそが、常に、二十世紀およびそれ以降に続く、問題の根底には巣食っているのである。

## 六・2・1 「新重商主義」の現在をめぐって

ここで、「精神」という言葉を蝶番として『精神史考察』で有名な藤田省三の方へ、いったん話頭を転換することしよう。

ここで取り上げたいテキストは、『現代思想』二〇〇四年二月号「特集」藤田省三「所載の短いエッセイである。筆者は東琢磨。タイトルは「あらゆる批判は控えてください」である<sup>16</sup>。今、そのすべてを解きほぐす時間はないが、東は、音楽評論の分野の書き手としてスタートした頃に藤田省三の『精神史的考』に収められた「或る喪失の経験」を読んで強烈な影響と圧倒的

な印象を受けたと述べている。

まず、東自身の言葉を引用しよう。

藤田とも縁の深い、市村弘正の『小さなものの諸形態 精神史覚え書』、徐京植の『「民族」を読む 二〇世紀のアポリア』といった本を引っぱり出してみると、いずれも一九九四年の出版なので、その頃に続けて読んだのだろう。『天皇制国家の支配原理』『全体主義の時代経験』などはもと前に読んでいたかもしれないが、藤田省三というと、私にとつては、やはり、「或る喪失の経験」であり、『精神史的考察』である。

周知のように、「或る喪失の経験」は隠れん坊、おとぎ話、成人・成年式といったものを分析しながら、「喪失」の経験、あるいは「経験」の喪失を論じたものであるが、文体という具体的なスタイルも含めて、藤田省三という人の、というよりも藤田省三というスタイルの到達点がある。音楽評論という私の専門領域にしても、独自の強烈なスタイル（「芸」といいかえてもいい）を持つ年長者は数多くいるが、「研究者」藤田ではなく、「エッセイ」「批評」の書き手としての藤田の存在は、私にとつては大きなヒントを与えてくれるものとなった。<sup>17</sup>

まず、私の目を引いたのは、音楽評論と言いつつ謂わば鋭敏な直観を必要とする分野の書き手である東が藤田の『「研究者」藤

田」ではなく「『エッセイ』批評」の書き手としての藤田の「スタイル」（「芸」に啓発されている点である。さらに、東は、この引用の後で「スタイル」について改めて言及し、「ここでいうスタイルとは、思考や感受を形象化していく過程と結果のすべてといったニュアンスで使っている」とも述べている。そのみならず、藤田の構想する「精神史」が現実の断片の配列によって「方法的な飛石」を可能にし、「新たな全体像」を誕生させる歴史的考察である旨を、藤田に成り替わって、宣言しているのである。ここで言われる「方法的な飛石」には、日本の禅にルーツを仰ぐとも言われる融合文化的な芸術の形態であるミニマリズムを連想させられた。今やミニマリズムは、音楽のみならず、絵画、彫刻、インスタレーション、建築、さらには服飾デザインなど幅広い分野に浸透している。断片性、反復性、モノトーンなどを特徴としている。

東の文章は、何気ないエッセイ風の読み物仕立てでありながら、様式になりきる前の、その人固有の「スタイル」といったものについて考えさせるように巧みに書き継がれているようだ。

いささか大仰な言い方になるやもしれぬが、藤田省三特集の意味をもっとも端的に物語るのが東の感想ではなかったかとさえ思えてくる。東によれば、藤田省三が『精神的考察』の書き手として現われるがままにしていたスタイルとは、「エッセ

イ」批評」のスタイルであり、「研究者」のスタイルではなかった。そして、そこにこそ藤田省三というスタイルがあったのであり、また、その故にこそ可能になったのが断片の配列によって歴史の新たな全体像を語らせていくという「方法的な飛石」なのであるという。

そのような「方法」によって可能にされる「精神史」の全体の構想は、それが書かれて二十年余りを経過した今、今日においていよいよ、その射程を発揮している、そう東は考える。

たとえば、音楽批評のライターである東はかつて「駆け出し」であつたころ雑誌記事が「暗黙の了解のうえに成り立って」来ていることがわからないままあるCDに関して批判的な記事を書き、「誰が原稿料を出しているか」と思っているんだ」と書き直しをさせられた経験があるという。最近では、ファッション誌やPR誌では、あらかじめ印刷された文面で「わかりやすい文章」であることと同時に「あらゆる批判は控えてください」と指示するものもあると言う。

このような批評に対する抑圧の趨勢に対して、あるいは、分りやすい批評・角の立たない批評を求める時代の「精神」に対して、東は、「わかりやすさと批判の自粛を要請する、ニヒリズム」という呼び名を与える。そのように書かないと「新重商主義」（藤田省三）のなかで消費者として振舞うよき市民は理解を示してくれないという「絶望」が「マーケティング」から

学習され、クリエイションの行為を蔽いつくしていくのだと述べる。より多くの消費者としての読者を呼び込むためには、分りやすく、かつ、批判を自粛したエクリチュールが要請されるというのだ。

また、別の箇所では、二〇〇三年に行われたイラク反戦に關するデモに關して、「デモの主体がその内側に行使する規制がしばしばすくくて、その内容もこれまでのような『市民主義』からもはるかに後退していて不気味な感じすらおぼえる場面がいくつもありました。そしてそれが「非暴力的」で「新しい」とかいわれるのには正直、度肝を抜かれました」という『図書新聞』（二六六〇号）に掲載された酒井隆史の発言を引用しつつ、「この『規制』の正体について、それをマーケティング的であるといってもいいのではないかと、私たちはその場で論じたのだが、そのことは活字化されていない。新重商主義のニヒリズムは、喪失したものへの『哀悼』の素振りすらも商品化していく一方で、それが『ニヒリズム』であるということを気づかせないように進んでいる」と痛烈な批判の言辞を披露するのである。

恐らく、デモ行進の「規制」＝自粛は、テレビを初めとするマスコミを意識してのものであり、その意味で「マーケティング的」なのである。そして、そこからは、デモ行進という行為が本来持つべき、奪われつつある主体性を取り戻すための異

議申し立てという表現性が消し去られている。「規制」をかけられた参加者は、政治的な主体であろうという自らの意志がデモにおいて奪われていくという逆説を体験せざるをえなかったであろう。

端的にいえば、それは、主体も客体もない世界であり、機械としての「マーケティング」と「消費者」の集合からなる「マーケット」があるだけなのだ。このような世界の中で「勝ち組」と「負け組み」の境界画定が進んでいる（あるいは、完了してさえいる）というのが現実である。<sup>18</sup>

ここまで東の文章を追ってみたのは、音楽というクリエイションの分野における批評家がまさにその現場において「時代の精神としてのニヒリズム」に直面せざるをえない立場に置かれているという真剣なケース・スタディーに思えたからでもある。

と同時に、雑誌『現代思想』とともに、現代のコンテキストに呼び戻され、新たな解釈上の意味さえも付与されつつあるらしい思想家・藤田省三の、自ら磨き上げた方法の独自性が、それ自体一つの顔であり、スタイルであり、歴史観であること、いや、それ以上に「新重商主義」に回収されえない何かであることが端的に示されていたからでもある。東が藤田に感じている「スタイル」の独自性、そして、そこで暗示される商業主義にのらないエクリチュールとしての自律性・緊密性の強度な



ど、それらのものは、「精神的考察」というテーマとともに、頑として風化作用に抗して道標たり得ていると言つべきなのであるつか。

## 銘

- 1 マルティン・ハイデッガー著、川原栄峰訳、『形而上学入門』、平凡社ライブラリー、一九九四年、一六ページ。
- 2 ブレーズ・パスカル著、松浪信三郎訳・注、『定本 パンセ』（上）、講談社文庫、一九七一年、二一九—二二〇ページ。

## 第五章

- 3 丸山眞男、『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二年初版、一九八三年新装版。第一章第四節4参照。
- 4 『本居宣長全集 第九巻』、筑摩書房、昭和四三年、一九ページ。（以下、全集九、一九ページのよう記す）
- 5 全集九、七ページ。
- 6 全集九、一六ページ。
- 7 高橋允昭編訳、『他者の言語 デリダの日本講演』、法政大学出版局、一九八九年。二五四—二五五ページ。

## 第六章

- 8 全集九、三二一ページ。
- 9 本居宣長、『宇比山踏』、冒頭部分などを参照のこと。
- 10 先掲『形而上学入門』、七〇—七一ページおよび八一—八二ページ参照。また、このハイデッガーのテキストに関してのデリダの読解は、『精

神について ハイデッガーと問い』（港道隆訳、人文書院、一九九〇年）、「」を参照のこと。

- 11 ハイデッガー前掲邦訳書、八八ページ参照。
- 12 先掲『定本 パンセ』（上）、二二〇ページ。
- 13 同、二二二ページ。
- 14 同、二二〇ページ。
- 15 かかる文脈におけるデカルトおよびカントの理解については、柄谷行人著『倫理21』（平凡社、二〇〇〇年）の第五章などを参照されたい。
- 16 現代思想、二〇〇四年二月号、「特集」藤田省三、一五一—七ページ。
- 17 同前、一五四ページ。
- 18 これは、ピエール・ブルデューにおける「ネオ・リベラリズムの侵略」の問題系と重ね合わせるべき問題であるかもしれない。ブルデューの「ネオ・リベラリズムの侵略」についての批判は、『市場独裁主義批判』（加藤晴久訳、藤原書店、二〇〇〇年）を参照のこと。